

السياسة:

صناعة القوة والحضارة خير الدين التونسي وكتاب "أقوم المسالك"

د. محمد جميل منعم

« أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » أحد الكتب الوثائقية التي تمثل الأصول التاريخية والفكرية والحضارية للنهضة العربية الحديثة. من هنا، كانت العناية العميقة والجادة بتحقيقه ودراسته دراسة موضوعية ونقدية جادة على يد د. معن زيادة، الذي بذل جهداً مكثفاً لإخراجه بالصورة والمادة التي تليق به، كأول كتاب يفتح آفاق المشرق على المغرب.

ومما يزيد في قيمته، أنه لم يكن موضوعاً لعناية الباحثين العرب في تاريخ الفكر السياسي النهضوي. فقد أولى هؤلاء « تخلص الإبريز » و« مناهج الأبواب » للطهطاوي عنايتهم الأولى، وغاب عن ذهنهم، أو كاد، أهمية « أقوم المسالك » التاريخية والفكرية - السياسية والحضارية. وعلى ذلك، يأتي هذا الكتاب محاولاً توليد قناعة جديدة، بأن التونسي كالتططاوي هو « أبو النهضة العربية ». وهو يؤكد على « المنهج » الذي استخدمه التونسي رجل الدولة والمفكر السياسي الأول في عصر النهضة، وكذلك على مفهومه للسياسة كصناعة للقوة والحضارة. كما يقدم لنا د. معن زيادة نموذجاً تحقيقياً ودراسياً مقارناً، أكاديمياً رفيعاً لهذا الكتاب الذي ما زال بحاجة إلى أبحاث معمقة فلسفية وسياسية.

الدراسة والتحقيق:

يقدم لنا د. معن زيادة نموذجاً أكاديمياً آخر عن مفهوم وأساليب التحقيق والدراسة الأكاديمية الرفيعة. فقد اختار لنا أحد أهم « الوثائق » السياسية - التاريخية في عصر النهضة الأولى. وأهمية الكتاب في ناحيته التاريخية أنه

(*) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، بيروت (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، طبعة ثانية (فريدة ومنقحة)، 1405 هـ - 1985 م.

يدعم معرفة أهل المشرق بتجربة المغرب العربي « خصوصاً في جزء لا يزال غير معروف، وهو تجربة تونس الإصلاحية في القرن الماضي، وقبل السيطرة الاستعمارية المباشرة على تونس واحتلالها بعد ذلك من قبل الجيوش الفرنسية »⁽¹⁾. ومن الناحية الفكرية، فإن الكتاب يمثل أحد المراجع الرئيسة للفكر السياسي العربي الحديث المكتوب باللغة العربية. ويكاد « خير الدين التونسي » يقابل « رفاة رافع الطهطاوي » في التجربة الإصلاحية التي خاضها كرجلي دولة ناهضة ومتحمسة للالتقاء بركب الحضارة الأوروبية التقاء أصيلاً لا يفقد البلاد شخصيتها الوطنية أو التراثية المميزة.

ويذكر لنا د. معن زيادة انه قد تمّ نشر كتاب أقوم المسالك لأول مرة سنة 1867 م⁽²⁾. وترجعت مقدمة الكتاب الى الفرنسية ونشرت بعد سنة واحدة، والى التركية في السنة 1878 م. وفي سنة 1967 نشرت الترجمة الانكليزية. وتحت عنوان « من تونس الى خير الدين الى أقوم المسالك » يقدم لنا د. زيادة الإطار التاريخي الكامل للكتاب - الوثيقة حيث يعرض الصورة السياسية « لتونس » بين التبعية والاستقلال بأسلوب تحليلي يحيط بالظروف التاريخية للكتاب والمؤلف. ولا ينسى أن يقدم لنا أيضاً صورة شاملة اجتماعية وسياسية وإدارية وحضارية لتونس في القرن التاسع عشر. ويعتبر د. زيادة، خير الدين(**) مجدداً مبكراً يقف إلى جانب الطهطاوي « في قيادة النهضة العربية بل هو - في نظره يقف جنباً الى جنب مع رواد النهضة السياسية الإسلامية « من أمثال محمد علي باشا في مصر، والسلطان محمود الثاني ومدحت باشا في تركيا العثمانية »⁽³⁾. وقد سيطر عليهم جميعاً الاتجاه « التوفيقي الذي كان باعناً للنهضة العربية خصوصاً في تونس ومصر. ويعتبر د. زيادة هذان البلدان نموذجان متشابهان في اتجاههما الإصلاحي والتحديثي - التوفيقي.

وينبها د. زيادة الى أن مقدمة « أقوم المسالك » من أهم أعمال خير الدين لذلك فقد عكفنا على عرضها وتحليلها. واستكمالاً لمنهجه التاريخي - التوثيقي في التحقيق والدراسة بين لنا د. زيادة علاقة خير الدين بمحاولات الباي أحمد (حاكم تونس آنذاك) الإصلاحية بحيث يصح القول انه وضع الكتاب في إطاره التاريخي الكامل. وكذلك فقد ترجم المؤلف ترجمة كاملة من الوجهة السياسية - الإدارية⁽⁴⁾ وحتى من الوجهة الذاتية، مبيناً أثره الإصلاحي.

وتحت عنوان « دراسة تحليلية لمقدمة أقوم المسالك »، يقدم لنا د. معن زيادة نموذجاً عن الدراسة التحليلية، فيعتبر خطبة الكتاب متضمنة لمنهج تجريبي وموقف فلسفي صريح ويقول تحت عنوان « سببان للتأليف: معركتان في معركة واحدة » انه كان من المحتم على خير الدين « أن يخوض معركته على جبهتين: خارجية وداخلية. الأولى في مواجهة أوروبا الزاحفة نحو بلادنا، والثانية في مواجهة المعارضة الداخلية للإصلاح مع كل ما رافقها من مظاهر التخلف في المجتمع »⁽⁵⁾. ويؤكد د. زيادة على فهم خير الدين لأهمية وحدود الحرية « المليئة بمضامين

(**) « كان خير الدين مملوكاً شركسياً وأحد أفراد الطبقة الحاكمة العثمانية في تونس، وقد استطاع أن يصبح رئيساً لوزراء تونس في الفترة الممتدة من سنة 1873 حتى سنة 1877 .. المصدر نفسه، ص 20 » ثم أصبح صدراً أعظم في الدولة العثمانية. (م. ن. ص 30).

العدل والمساواة والأمن . لكنه يقدم نقداً موضوعياً (ومقارناً) لمفهوم الحرية عند خير الدين . ثم ينتقل بعد ذلك الى مفهوم خير الدين للشورى والاستبداد والعلاقة السياسية والحضارية لكل منهما ، وذلك بحس نقدي - عملي ونظري متين . ويفرد لنا د . زيادة عنواناً فرعياً من دراسته التحليلية هذه لمعالجة التنظيمات (كاصطلاح يتردد بين النقل والعقل) عند التونسي ، ويعقد د . زيادة مقارنة محدودة بين « خير الدين » و « ابن خلدون » في مجال فلسفتي الحضارة والتاريخ ، مركزاً بصورة خاصة على الجهد الإصلاحي للأول .

وتحت عنوان « اللغة السياسية عند خير الدين التونسي » ، يضعنا د . زيادة في الجو الثقافي لعصر خير الدين ، وتشابهه وعصر الترجمة والنقل العربي الأول عن اليونان ويقول انه اتبع منهجاً فريداً⁽⁶⁾ ، يعتمد على الاستعانة باللغة العربية الكلاسيكية (كاستخدامه للفظه الإحتساب) ، واستخدام التغير السيمانطيكي (أي نقل المعنى الى معنى قريب) ، وذلك كاستخدامه مصطلح الحرية والثورة والانقلاب والنوازل والخطط والتنظيمات . ويقدم لنا د . زيادة قائمة طويلة بالمصطلحات التي استخدمها التونسي وتغيرت اليوم . ويقول انه قد استخدم أيضاً أسلوب « الإشتقاق » اللغوي ، وكذلك أسلوب التعريب ، منتهاً الى ذكر قائمة أخرى بالمصطلحات المعربة التي استعملها خير الدين .

أما أسلوب د . زيادة في التحقيق ، فقد جاء أكاديمياً جاداً ودقيقاً ، وإن كان يعترف - جرياً على بدأ الأمانة العلمية - ان نشرة « ليون كارل براون الانكليزية كانت مصدراً مهماً من مصادر دراسته » .

فقد فصل د . زيادة بين النص والتحقيق ، محافظاً على موضوعية الأول بعيداً عن أي تدخل نقدي أو توثيقي مباشر . فوضع الإستدراكات أو التعليقات الخاصة للمحقق في هوامش سفلية مستقلة ومرقمة تسلسلياً ، مقارناً في مجال المصطلحات (وحيث تدعو الحاجة) بين النسخة العربية ، والفرنسية والإنكليزية ، مترجماً للأعلام الذين يذكروهم التونسي ، وكذلك لم يغيب عن ذهن المحقق لفت نظر القارئ الى مؤلفات شارحة أو مقارنة للنص . كما يضع لنا المحقق النص الأصلي في إطاره التاريخي - التحقيقي ، من دون أن ينسى تحديد المصطلحات الخاصة التي استخدمها المؤلف سواء كانت عربية كلاسيكية أو متغيرة ، أو مشتقة ، مضيفاً الى ذلك تحديده للمفاهيم الفلسفية أو السياسية التي استعملها المؤلف عندما يزيد عن قرن وربع القرن . كما يثبت د . زيادة فهو الكتاب كما هو في الأصل ..

وبعد ... فإن عمل د . معن زيادة جاء متكاملأ ، لا يكاد يناله تقصير ، وهو لأهميته يستدعي أبحاثاً مطولة ومعقدة ، قد تخرج عن إطار « مراجعة كتاب » الى تحليل فلسفي وتاريخي وسياسي موثق . اذ نحن بصدد العودة الى أصول النهضة العربية الأولى ، بل العودة الى « أبيها » الأول الذي كان رائداً نظرياً وعملياً ، لما نشهده اليوم من انجازات عربية وإسلامية حديثة .

المنهج السياسي العلمي :

يحدد « خير الدين التونسي » منهجه السياسي في عدد النقاط يوردها في خطبة الكتاب . وهي تلخص في :

1 - اعتماد الوحي إطاراً إيديولوجياً - سياسياً عاماً: حيث يجعل من الاعتقاد الإسلامي في أساسياته الأولى منطلقاً أولياً لمنهجه السياسي « سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضل بالعقل نوع الإنسان، وأمره بالتعاون على البر والتقوى (من) دون الإثم والعدوان »⁽⁷⁾ وهو هنا، وإن كان يبدأ بالاستهلال التقليدي لأية خطبة، إلا أنه يحدد الاعتقاد بالوحي عقيدة وشريعة. فهو يصلي على آل النبي « وأصحابه حُفَظَ شريعته اللائقة بكل زمان الدائرة أحكامها على مركزي الإيمان والأمان »⁽⁸⁾. معتبراً الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان وأحكامها تستهدف تحقيق الأمن والإيمان. ومن الواضح هنا أن خير الدين يبدأ بتحديد الإيديولوجيا العامة، وهو في ذلك يسلك منهجاً سياسياً متقدماً، إذ يستحيل على الباحث أو العامل السياسي أن يباشر نظره أو عمله من دون ذلك.

2 - الأخذ بمنهج الاستقراء التاريخي: وهو عند « خير الدين » منهج تأملي - موضوعي « في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً فجيلاً، مستنداً في ذلك لما أمكن تصفحه من التواريخ الإسلامية والإفرنجية، مع ما حرره المؤلفون من الفريقين فيما كانت عليه وآلت إليه الأمة الإسلامية .. »⁽⁹⁾ ومنهج الاستقراء التاريخي - السياسي من أصعب المناهج، وهو يحتاج إلى جهد كبير في الإحاطة واستخراج القوانين التي حكمت وتحكم العمل السياسي، فكيف إذا كان هذا الاستقراء « مقارناً ».

3 - إعتناء المنهج « المستقبلي »: ولا يغيب عن ذهن خير الدين محاولة استخراج « ما سيؤول إليه أمرها (أمر الأمة الإسلامية) في المستقبل، بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن تقبل⁽¹⁰⁾ » فهو ينطلق من المعطيات الحاضرة للواقع السياسي العام، في محاولته لاستشفاف المستقبل السياسي الإسلامي. وهنا يلتقي المنهج المستقبلي بأحد أهم مرحلياته، وهي مرحلة « الإستشفاف » أو مقاربة النبؤ العلمي.

4 - الأخذ بالمنهج المقارن: فإن خير الدين لا يقبل التفوق الحضاري، ولا مجرد تقليد الأمم المتقدمة. وهو حين يعتمد المنهج المقارن في مجال تحليله للتسابق العالمي في مجالات التمدن، يختار المنهج الانتقائي، مشيراً إلى أن الحضارة نفسها تسير إلى العالمية بفضل التطورات في وسائل الاتصالات والمواصلات.

5 - إعتناء المنهج النقدي: ذلك لأن خير الدين يعرض لانغلاقية بعض علماء الإسلام وجودهم وهم المؤكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، (فأنت تجدهم) معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذاهنهم عن معرفة الخارجية خلية⁽¹¹⁾ ولا يكتفي التونسي بذلك، بل يوجه نقده إلى بعض رجال السياسة في جهلهم للحوادث الداخلية أو الخارجية والتجاهل من بعضهم رغبة « في إطلاق الرئاسة »⁽²⁾.

6 - إعتناء المنهج التكاملي: فبعد أن يقدر خير الدين أهمية كل منهج أو ناحية من هذه النواحي، يعود ليؤكد أهميتها جيعاً. فقد « جمعت بعض ما استنتجته منذ سنين بأعمال الفكر والروية، مع ما شاهدته أثناء أسفاري للبلدان الأوروبية »⁽¹³⁾. موحداً بذلك بين الاستقراء والتجربة. وخير الدين في ذلك كله لا ينسى الأخذ بالمنهج الوصفي العلمي، ولا المنهج التحليلي، حينما يعرض للحياة السياسية والحضارية الإسلامية وغير

الإسلامية. لكنه لا يحاول مقارنة المنهج الإحصائي، لذلك، فإنه يظل في مقدمة «أقوم المسالك» أقرب الى الفلسفة السياسية منه الى العلم السياسي. ومهما يكن من أمر، «فخير الدين التونسي» من أكبر الرواد في البحث السياسي العربي والإسلامي، الذي بدأ تطوره مع فجر النهضة العربية الحديثة في مرحلتها الأولى (1806 - 1912 م).

مفهوم «السياسة» :

يفهم خير الدين التونسي السياسة على أنها اتحاد العمل والعلم، وعلى أنها تهدف الى «حسن حال الأمة...، وتنمية أسباب عمدنها توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك حسن الإدارة (الحكم) المتولد منه الأمن...»⁽¹⁴⁾. وخير الدين يلامس هنا المفهوم الإنمائي للسياسة، وهو غير المفهوم «الحراسي» أو القمعي الذي كان سائداً في عصره حتى في بعض دول أوروبا.

ويشير خير الدين الى ضرورة التجديد التشريعي - السياسي، بعيداً عن الدغماطية والديماغوجية السائدة عند الغافلين من عوام المسلمين. وهو يعتمد هنا مقياساً رئيساً: «فإن الأمر (التشريعي) اذا كان صادراً من غيرنا، وكان صواباً موافقاً للأدلة، لا سيما اذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهاله...»⁽¹⁵⁾. ويميز «التونسي» بين الأخذ الديني والديني عن الآخرين من الأمم. فيطلق الأول إطلاقاً شاملاً، معتبراً إياه أساس تقدم الأمم الأوروبية. ويورد «التونسي» أمثلة من السنّة، والسيرة، وكبار الشيوخ تؤكد إمكانية الأخذ عن الأمم في تنظيماتها السياسية أو انجازاتها الحضارية، شرط عدم الاعتماد الكامل عليها.

ويلتفت خير الدين بمحة الى إمكانية تحوّل البلاد العربية والإسلامية الى مجرد مصدر للمواد الأولية (الزراعة). ويعتبر ذلك عاراً حضارياً وخللاً عمرانياً واقتصادياً، يتبعه خلل سياسي. ويؤكد التونسي على تلازم الاستقلال السياسي مع الاستقلال الاقتصادي. «فإن احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهن لقوتها...»⁽¹⁶⁾ وينعكس ذلك على الإستقلال العسكري «ولا سيما إذا كان متعلق الإحتياج الضرورييات الحربية، التي لو تبسر شراؤها زمن الصلح، لا يتيسر ذلك وقت الحرب، ولو بأضعاف القيمة»⁽¹⁷⁾.

ويرى التونسي ان التقدم السياسي هو السبب الرئيسي للتقدم في المعارف «الناجمة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية»⁽¹⁸⁾. وان لا قوة عسكرية ولا تقدم «بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرها (من الأمم)، في التأسس على دعائمي العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنها ملاك القوة والإستقامة في جميع الممالك (الدول)»⁽¹⁹⁾. ولا يرى خير الدين في التنظيمات السياسية عنصراً وحيداً في التقدم، بل يوازي بينها وبين النمو الاقتصادي وانماء الموارد الطبيعية، منيظاً ذلك كله بتوفير الأمن والعدل، وهما المدخل الحقيقي الى العمران. ويصدق العكس أيضاً، فإن الظلم السياسي وبخاصة «إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك (دول) الإسلام، ووقع بمالك أوروبا في تلك

القرون، عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله...»⁽²⁰⁾ وذلك من دون التقيد بقانون عقلي أو شرعي. في وقت كان فيه الحكام المسلمون يتقيدون « بقوانين الشريعة، المتعلقة بالأمر الديني والديني، التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داعية هواه، وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الإسلام أو غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفسد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما... »⁽²¹⁾ وكان التونسي بذلك يحدد لنا مفهوم السياسة الرشيدة، التي حققت للعالم العربي والإسلامي ذات يوم نهضتها الكبرى غير المسبوقة لا شرقاً ولا غرباً.

ثم انه يؤكد لنا أن « الشورى » من أهم أصول السياسة القويمة التي عرفها ومارسها النبي (ص)، ونادى بها كبار الصحابة والعلماء والمتصوفة. فالشورى من شأنها إحداث التغيير والتجديد السياسي المطلوب، وهي واجب شرعي على المسلمين كافة، بل هي التي تحدد صلاحيات السلطة التنفيذية، تحديداً عقلياً أو شرعياً، تقوم به النخبة من علماء وأعيان الأمة، وأداتهم في ذلك تأليف المجالس (النيابية؟)، وحرية الطباعة والنشر، يساعدهم في ذلك قوة الرأي العام. لكن خير الدين لا يضع لنا تصوراً مؤسسياً منظماً « للشورى »، وإنما يكتفي بإيراد مثال « توفيقى » أو تقريبي بين المغيرين للمنكر في الأمة الإسلامية والمجالس في أوروبا. إلا أن « مقصود الفريقين واحد، وهو الإحتساب (الرقابة) على الدولة، لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة الى ذلك »⁽²²⁾. ولا ينكر خير الدين إمكان وجود حكام يحسنون سياسة دولهم بدون مشورة أهل « الحل والعقد ». وهو هنا، يحل الأمور بالمعروف والنهي عن المنكر محل الشورى أو الرقابة الشعبية العامة على السلطة التنفيذية، وأهل الحل والعقد محل المجالس الأوروبية.

ويرتب التونسي على الحاكم الفرد (الملك) بمكوناته الذاتية (العلمية والوطنية والإدارية) الأهمية الأولى في سياسة الدولة، وينفي في جميع الحالات إمكان الإستغناء عن مشورة أهل الحل والعقد، حتى ولو كان الوزراء صالحين، لأنهم يظلون أداة للحكام أو الملوك، خصوصاً في غياب القوانين الضابطة. فإن « الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة، برعاية أهل الحل والعقد، خيرها وشرها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها »⁽²³⁾.

ويؤكد خير الدين على قاعدة الشورى التي لا يمكن أن تحد - في رأيه - من الصلاحيات العامة للحاكم، بل هي مشاركة تنفيذية (مع الوزراء) ومشاركة استشارية (مع أهل الحل والعقد) في كليات السياسة. لكنه يعترف للحاكم بالاستقلال في العلاقات الخارجية - الاقتصادية، وتعيين الموظفين، وتنفيذ الأحكام. كما يبين لنا التونسي « عواقب الاستبداد والعمل بالرأي الواحد »⁽²⁴⁾ وبذلك يصح وصفه بأنه أول مفكر « ديمقراطي » عربي « محدود » في تاريخ الفكر السياسي العربي. فقد تقدم الطهطاوي في تأكيده على ديمقراطية التنفيذ وديموقراطية الاستشارة من دون ديمقراطية التشريع. ذلك لأنه يفهم التشريع على انه محصور بالفقهاء، في حين تردد فيه

الطهطاوي بين القول بالملكية المطلقة «والحق الإلهي»، وبين القول بالملكية المحدودة أو المشروطة، مهملاً ديموقراطية التشريع تماماً.

صناعة «القوة» والحضارة:

يرى خير الدين أن الهدف الرئيس للسياسة إنما هو صناعة القوة الاقتصادية (الثروة) والقوة العسكرية (الشوكة)، وأن الطريق إلى ذلك هو احترام الأصول الشرعية وإقامة العدل الذي هو نظام الكون نفسه، وأن أساس ذلك كله وحدة (اجتماع) الكلمة. فكانت الأمة الإسلامية (في ازدهارها) خير مثال على «غو العمران، وسعة الثروة، والقوة الحربية، الناشئة عن العدل... وأخوة الممالك (الدول)، واتحادها في السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات...»⁽²⁵⁾. ويعدد التونسي إسهامات «العرب» في شتى العلوم، فكأنه يشير بذلك إلى أن صناعة القوة والحضارة لا يمكن أن تتم إلا من سبيل العلم النظري، والعمل على السواء. وفيما يخص العلوم الإنسانية، فقد أكد لنا خير الدين على أهمية النظر النقدي، وبخاصة في مجال التاريخ، كما عدد لنا خصائص اللغة العربية، ومآثر العرب في مجال العمران والهندسة، والتجارة والصناعة، وسعة الملك أو الاتساع الجيو - سياسي. معتبراً ذلك كله «برنامجاً إيجابياً للتمدن الذي نشره العرب من شاطئ تاج - وهو واد كبير باسبانيا - إلى واد [وادي] هندوس بالهند، تمدناً يكاد يخطف نوره الأبصار، ولكنه لسرعة غموه كان معرضاً للعطب»⁽²⁶⁾.

ويستشهد التونسي بآراء المؤرخ الفرنسي «سدليو» (Sedillot) (1808 - 1883 م) المعجب بإنجازات العرب قبل الإسلام وبعده. خصوصاً وأنهم أضافوا إلى تراث الإنسانية الشيء الكثير في مجال الوسائل والأدوات التجريبية والعملية (البوصلة وأدوات الجراحة والطب، وقياس الوقت والمكانيك والصيدلة.. الخ)، والطب والتاريخ الطبيعي والكيمياء والفلاحة أو الزراعة إضافة إلى إسهام العرب والمسلمين في العلوم العقلية. فقد اعترف هذا المؤرخ أنه «بالجملة فالعرب هم منبع معارفنا...»⁽²⁷⁾.

ويعالج خير الدين أسباب تراجع «الدولة الإسلامية»، فيردها إلى الانقسام السياسي - الجغرافي (إلى ثلاث دول: عباسية، وفاطمية، وأموية)، وإلى تكاثر الحروب الداخلية، وقيام الدويلات لتفشي الأغراض والشهوات الشخصية، وهنا، لا يقدم لنا «التونسي» تحليلاً جديلاً أو تفسيرياً - على الأقل - لحركة التاريخ العربي والإسلامي فيما نجح معاصره «جمال الدين الافغاني» في ذلك، حينما تبنى النظرية الطبيعية في ولادة ونشأة وتلاشي الأمم.

كما أن خير الدين يضي إلى أبعد من تأييد الدولة العثمانية، إذ يعتبرها الدولة التي أرجعت الوحدة السياسية والمجد للأمة، فارتقت بها في معارج التمدن، وبخاصة في أيام السلطان سليمان (القانوني) الذي أرسى قاعدة الشورى. ويكشف لنا التونسي أن الدولة العثمانية «أخذت في التأخر والنقص، لما قصرت في إجراء المصالح الملكية على مقتضى الشرع والقوانين السياسية (المدنية)، وعدمت التحري في انتخاب أبواب الخطط المعتمدة (الموظفون)»⁽²⁸⁾ ويضيف خير الدين سبباً عسكرياً إلى أسباب انحطاط الدولة العثمانية هو فساد وظم

« الإنكشارية » وسبباً سياسياً هو إستقلال الولاية، واحتواء أهل الذمة بالأجانب، وتدخل هؤلاء الأخيرين في شؤون الدولة. يضاف الى ذلك قيام الحروب الأهلية، ونحن هنا نلمح تحليلاً دقيقاً لأسباب انهيار أو ضعف الدولة العثمانية. هذه الأسباب التي تكاد تكون هي نفسها أسباب انهيار معظم الدول في الشرق الإسلامي. ويشدد خير الدين على ضرورة تأسيس الحرية تدرجياً معتبراً « من لوازم هذه الحرية تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسية، التي منها الخطط السامية (الوظائف العليا) .. (لكن) من الشروط المعتمدة في اعطاء تلك الحرية تواطؤ (تعاون) جميع الرعايا على مصلحة الأمة وتقوية شوكة دولتها »⁽²⁹⁾. وعلى ذلك يطلب خير الدين الى الخليفة العثماني في أيامه العناية بتحقيق الحرية الكاملة، بمساعدة رجال الدولة وعلماؤها للقيام بمصالح الدين والوطن والمدرسين لأسباب التقدم الظاهرة والباطنة. وهو هنا يرفض بشدة اعطاء الحرية لقومية دون أخرى داخل الدولة العثمانية.

ويعدد التونسي أسباب فشل التنظيمات العثمانية، لكنه لا يقدم لنا نقداً لها، بل هو يتوجه بالنقد الى الدول الأوروبية المعادية للدولة العثمانية. مؤكداً « أن العداوة الدينية لا تستميل الحاكم عن الانصاف المؤسسة على الشريعة، وعن الوقوف مع الحق حيث يجب »⁽³⁰⁾. وهو هنا يقف موقفاً « مثالياً » خالصاً، مؤيداً وجهة نظره بأمثلة من التاريخ النبوي والراشدي. وينتقل خير الدين بعد ذلك الى عائق آخر مهم للتنظيمات هو « تعرض بعض المتوظفين في تأسيسها واجرائها، لما لهم في تعطيلها من المصالح الخصوصية »⁽³¹⁾ نلمح تحليلاً مثالياً - واقعياً في أن معاً لهذه العلاقة، حينما يطلب مفكرنا بوضوح تعاضد العلماء والحكام في سبيل تحقيق التقدم. فإن إحراز « قصب السبق في مضمار التقدم، متوقف على الاجتماع، وانتظام طائفة من الأمة ملتزمة (متجانسة)، من حلة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة، متبصرين في الأحوال الداخلية، ومناشيء الضرر والنفع .. »⁽³²⁾ مع اعتبار التونسي لتعاضد العلماء والحكام واجباً شرعياً، فإنه لا يؤسس لنا هيئة تنظيمية لمثل هذا التعاون المشهود. فكأنه، هنا يدور حول مفهوم « أهل الحل والعقد » من دون تأسيس، إلا أن « التونسي » يبرز كأحد أهم رواد التجديد التشريعي، حينما يفرض على علماء الشريعة معرفة الأحوال (الزمانية والمكانية) ومخالطة رجال السياسة للحيلولة - على الأقل - دون استبدادهم بالأمر.

ويقدم لنا خير الدين تحليلاً عاماً - لكنه عميقاً - لعيوب العلماء وأثرها السياسي والتشريعي على الصعيد الوطني. الا انه يقصر دورهم على « إعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة .. »⁽³³⁾. متنبهاً الى انه لا يتيسر لرجال السياسة في معظمهم إجراؤها على الأصول الشرعية، ويذكر خير الدين على ضرورة التجديد وفقاً لمقتضيات الأحوال، شرط أن يقوم على الإصلاح والصلاح، وعلى الاعتدال والعدل. فإن لا سياسة إلا ما وافق الشرع، وان الشرع ليس قاصراً عن سياسة الأمة مصالحها.

ويعود خير الدين الى تأكيد ضرورة اتحاد رجال السياسة والعلماء في تحقيق مصالح الأمة ودفع مفسادها، وذلك في شكل تنظيمات قائمة على العدل والمشورة. ويدفع التونسي الشبهات حول ذلك كله، فكأنه يطالب هنا

بتحديث القوانين على أسس مدنية جاعلاً مقياس إعطاء الحرية للسكان، مدى تقدمهم في المعارف. ويصنّف خير الدين مواقف الموظفين من «التنظيمات» لكنه «يدعي» انه بذلك حرر ما دعت اليه الحاجة «من أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية، ملخصاً جلّه من الكتب الإسلامية والإفرنجية (!!!)»⁽³⁴⁾ هذا في مقدمة «أقوم المسالك...».

أما الكتاب نفسه، فإنه كتاب وصفني «للتمدن الأوروبي» و«التونسي» يكتفي هنا بذكر «أطوار التمدن الأوروبي من أيام الامبراطور شارلمان الى هذا التاريخ على وجه إجمالي يقتدر به على الاحاطة بأنواع التمدن المكتسب بالمعارف...»⁽³⁵⁾. وفي هذا الكتاب يبدو الحس الحضاري الثقافي العميق لخير الدين، لكنه يظل كتاباً توصيفياً لا يقبل النقد الفلسفي - السياسي، وان كان يقبل النقد الأدبي أو التاريخي المقارن وهذا مما يخرج عن مجال اختصاصنا هنا !!.

الحواشي

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| (1) م. ن.، ص 7. | (19) المصدر نفسه، ص 154. |
| (2) م. ن.، ص 8. | (20) المصدر نفسه، ص 156 - 157. |
| (3) م. ن.، ص 20. | (21) المصدر نفسه، ص 157. |
| (4) انظر ص ص 38 - 46. | (22) المصدر نفسه، ص 158 - 159. |
| (5) م. ن.، ص 52. | (23) المصدر نفسه، ص 163. |
| (6) انظر ص ص 100 - 101، م. ن. | (24) المصدر نفسه، انظر ص ص 167 - 171. |
| (7) المصدر نفسه، ص 145. | (25) المصدر نفسه، ص 172. |
| (8) المصدر نفسه، ص 145. | (26) المصدر نفسه، ص 178. |
| (9) المصدر نفسه، ص ن. | (27) المصدر نفسه، ص 182. |
| (10) المصدر نفسه، ص ن. | (28) المصدر نفسه، ص 185. |
| (11) المصدر نفسه، ص 146. | (29) المصدر نفسه، ص 190. |
| (12) المصدر نفسه، ص 146. | (30) المصدر نفسه، ص 192. |
| (13) المصدر نفسه، ص 147. | (31) المصدر نفسه، ص 194. |
| (14) المصدر نفسه، ص 149. | (32) المصدر نفسه، ص 195. |
| (15) المصدر نفسه، ص 150. | (33) المصدر نفسه، ص 196. |
| (16) المصدر نفسه، ص 153. | (34) المصدر نفسه، ص 205 - 206. |
| (17) المصدر نفسه، ص 153. | (35) المصدر نفسه، ص 207. |
| (18) المصدر نفسه، ص 153. | |